ZUR

KRITIK DES UTILISMUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT

FREIBURG IN BADEN

VORGELEGT

VON

GERHARDUS HEYMANS

DOCTOR DER STAATSWISSENSCHAFT

AUS

FERWERD (HOLLAND).

ALTENBURG,

PIERER'SCHE HOFBUCHDRUCKEREI. STEPHAN GEIBEL & Co.

1882.

Mit Genehmigung der hohen philosophischen Facultät zu Freiburg ist der Druck der Inaugural-Dissertation auf den vorliegenden Theil der bei der Promotion des Verfassers eingereichten Abhandlung beschränkt worden. Die ganze Abhandlung ist unter dem Titel „Die Methode der Ethik“ in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausgegeben von R. Avenarius“, Jahrgang VI, Heft 1 bis 3 veröffentlicht worden.

Die Ursache der geringen Fortschritte, welche bis jetzt die Wissenschaft der Sittenlehre gemacht hat und welche hier als bekannt vorausgesetzt werden, dürfte vor Allem in methodologischen Fehlern zu suchen sein. Von einem bekannten englischen Naturforscher wird erzählt, dass er einen Collegen, der ihm experimentell die Richtigkeit einer naturwissenschaftlichen Hypothese darthun wollte, mit den Worten unterbrach: Zeige mir erst, worauf ich Acht zu geben habe. In dieser scheinbar unbedeutenden Anekdote liegt für einen guten Theil das Geheimniss der schnellen und soliden Entwicklung der Naturwissenschaften verborgen. Bevor der Physiker mit seinen Untersuchungen anfängt, hat er sich genau Rechenschaft gegeben vom Zweck, den er erreichen will; er weiss, auf welche Punkte er seine Aufmerksamkeit zu fixiren hat, und in welchen Thatsachen das entscheidende Criterium für wahr und unwahr zu suchen ist. Das ist der Weg, der zur Wissenschaft führt, — ein Weg aber, der auf dem Gebiete der Sittenlehre nur ausnahmsweise befolgt wird. Es ist eine wahre Ueberraschung, hier einen Denker zu finden, der nicht so zu sagen mit der Thür in's Haus fällt; fast Alle suchen ihren Ausgangspunkt entweder in einem metaphysischen Systeme von problematischer Richtigkeit, oder in einer der Volksüberzeugung entnommenen petitio principii, oder in einem unfehlbar geglaubten Gefühle, worin die Begriffe gut, erwünscht, vernünftig, schön, in allen denkbaren Nüancirungen repräsentirt sind. Vor Allem, glaube ich, bedürfen wir einer strengen Sonderung dieser Begriffe, einer so exact wie mög-

lichen Formulirung des Problems der Ethik, einer klaren Beantwortung der Frage: Was ist für den Moralisten der eigentliche Gegenstand der Forschung? auf welche Punkte hat er seine Aufmerksamkeit zu concentriren? Ich will versuchen, ob ich auf diese Fragen eine Antwort finden kann. Dabei werde ich zur Illustration dem Leser ein paar Werke aus der allerletzten Zeit vorführen, die, bei unbestreitbaren Verdiensten, zugleich mehr oder weniger Beispiele sind des Mangels jener Eigenschaften, deren Nothwendigkeit eben von mir hervorgehoben wurde. Zur vorläufigen Orientirung sei es mir gestattet, mit kurzen Worten und in den allgemeinsten Zügen die Grundlinien dieser Systeme hervorzuheben.

Die ethische Ueberzeugung J. S. Mill's, hauptsächlich in seinem Buche: „Utilitarianism" niedergelegt, ist sehr bekannt; es wird deshalb genügen, wenn ich einige Hauptpunkte seiner Lehre in die Erinnerung des Lesers zurückrufe. Er meint, in keiner andern Weise könne dargethan werden, dass irgend ein Endzweck wünschenswerth ist, als durch den Umstand, dass er factisch gewünscht wird, — wie nur das Factum, dass man irgend einen Gegenstand sieht, beweisen kann, dass dieser Gegenstand sichtbar ist. Dann constatirt er, mit einer Appellation an die innere Wahrnehmung eines Jeden, die Evidenz des Satzes, dass dasjenige, was gewünscht wird, immer nur eine Art Glück oder Genuss sei, oder doch ein Mittel, um dieses zu bekommen; aus dieser Behauptung und der vorigen ergiebt sich dann, dass der Genuss das einzig Wünschenswerthe und zugleich das einzige Criterium der Moralität sei. Vom Standpunkte der Gemeinschaft aus forscht Mill weiter nach, durch welche Mittel der Einzelne dazu geführt werden kann, für das allgemeine Interesse zu arbeiten; sein Resultat ist, dass durch Erziehung, Religion, u. s. w. Gedankenassociationen zu Stande gebracht werden müssen zwischen eigenem und fremdem Wohl, so dass jedes Individuum nur die Handlungen angenehm findet, welche die Tendenz haben, das allgemeine Glück zu fördern. Wenn Staat und Gesellschaft zu diesem Zwecke zusammenwirken, da zweifelt Mill gar nicht an der Erreichbarkeit eines

Zustandes, worin für jedes Individuum „life will be worth living“, d. h. in der Mill'schen Terminologie, ein Saldo zu zeigen haben wird von Genuss über Schmerz.

Henry Sidgwick, der Verfasser des schon berühmt gewordenen Buches: „The Methods of Ethics“, fängt mit der Forderung an, alle metaphysischen Speculationen über das Wesen des sittlichen Bewusstseins von der ethischen Forschung auszuschliessen. Da aber jedes moralische Urtheil die ausschliessliche Berechtigung eines bestimmten Verfahrens voraussetze, und dennoch factisch mehrere Zwecke (eigener Genuss, Vervollkommnung, das allgemeine Wohl) für berechtigt gehalten werden, so müssen diese verschiedenen Methoden entweder in Uebereinstimmung gebracht, oder bis auf eine verworfen werden. Bei genauer Forschung ergiebt sich dann, seiner Ansicht nach, erstens, dass die egoistische Moral auf wichtige innere Schwierigkeiten stossen müsse; weder durch eigene empirische Forschung, noch durch Unterwerfung unter die Resultate Anderer oder unter die öffentliche Meinung können zuversichtliche Regeln für das Streben nach Genuss gefunden werden. Anderer Art seien die Beschwerden gegen den Intuitionismus, gegen die Behauptung „that we have the power of seeing clearly to some extent, what actions are right and reasonable in themselves, apart from their consequences“. Die verschiedenen „moralischen Axiome“ seien nämlich eben so wenig allgemein anerkannt, als selbstverständlich, auch keineswegs ausnahmslos, und es bleibe die Möglichkeit von Collisionen bestehen; deshalb dürfen sie auf den Namen von Axiomen nicht den geringsten Anspruch erheben. Also bleibe nur der Utilismus übrig. Dass in der That das allgemeine Wohl Endzweck des menschlichen Handelns sein soll, werde der Egoist einräumen müssen, wenn er sich frägt, warum sein Glück schwerer wiegen sollte als dasjenige Anderer, der Intuitivist, wenn man ihm zeigt, dass die allgemein anerkannten sittlichen Vorschriften, mit allen Beschränkungen, Qualificationen, Ausnahmen und Widersprüchen nur dann verständlich sind, wenn man sie als die unvollkommenen Formen eines unbewussten Utilismus betrachtet. Also laufen alle

Methoden in den Utilismus aus, und dieser sei, wo nicht der Ursprung, immer doch das letzte Wort der Moralität.

Ein ganz anderer Geist als derjenige des nüchternen Empirikers strömt uns entgegen aus dem Guyau'schen Buche: „La morale anglaise contemporaine". Hier zeigt sich französischer Enthusiasmus, französische Logik, leider bisweilen auch französische Phraseologie. Zuerst werden die verschiedenen Systeme von Bentham bis Mill, Darwin und Spencer mit grösster Unparteilichkeit auseinandergesetzt; in vorzüglichster Weise wird gezeigt, wie man, ausgehend von einer rein egoistischen Sittenlehre, nach und nach dazu kam, in irgend welcher Art Harmonie zwischen eigenem und fremdem Wohl vorauszusetzen, um dann endlich das allgemeine Interesse zum alleinigen Endzweck und Massstab der Sittlichkeit zu proclamiren. Dann folgt die Kritik. Was den sittlichen Endzweck betrifft, wird gegen Bentham angeführt, dass es praktisch unmöglich sei, den Werth der verschiedenen Genüsse genau zu schätzen; gegen Mill, dass er keine Befugniss habe, aus dem allgemeinen Wunsch nach Glück den Wunsch nach allgemeinem Glück zu erschliessen. Eine eigentliche sittliche Verpflichtung sei für den Utilisten unannehmbar, und die natürliche Identität der Interessen, welche Bentham voraussetzt, könne eben so wenig bleibend ihre Stelle einnehmen als die künstliche Association, welche Mill durch Erziehung und Religion darstellen will. Die letztere werde verschwinden, sobald sie bewusst geworden ist; ebenso die sittlichen Instincte, welche wir, Darwin und Spencer zufolge, von unseren Ahnen ererbt haben. Unmöglich könne von utilistischem Standpunkte der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit gerechtfertigt werden; es werde also durch den Sieg dieser Lehre ebenso wohl die innerliche als die äusserliche Sanction einen wichtigen Theil ihrer Wirksamkeit einbüssen. Der principielle Fehler der Utilisten liege darin, dass sie die Grundlage der Moral nicht suchen in einer intuitiv angeschauten Idee (Pflicht), sondern in einer inductiv entdeckten Thatsache (Streben nach Genuss); dass sie sich also auf die

empirische Welt beschränken und a priori die Bedeutung des Unerkennbaren für die Moralität verkennen.

Zuletzt noch ein paar Worte über A. Spir's „Moralität und Religion", mehr besonders über die erste, die Moralität betreffende Hälfte. Spir fängt an mit einer petitio principii, mit der nach seiner Meinung jedem vorurtheilslosen Menschen einleuchtenden Behauptung, „dass moralisch gut nur die Handlung sein kann, welche die Tendenz hat, das Wohl anderer Menschen zu befördern"; in einer Gesellschaft ohne Lust- und Unlustgefühle seien sittliche Vorschriften undenkbar. Desshalb sei der Utilismus richtig, in so weit als er den Endzweck alles sittlichen Handelns im allgemeinen Wohle sucht, unrichtig aber, wenn er meint, dass schon von rein empirischem Standpunkte aus die Sittlichkeit berechtigt sein sollte. Es gebe nur einen kategorischen Imperativ: „wolle und handle deiner eigenen Natur gemäss"; nach seiner empirischen Natur aber sei der Mensch Individuum und nichts mehr. Nur wenn sich zeigen lässt, dass seine empirische, individuelle Natur nicht sein ganzes und selbst nicht sein wahres Wesen bildet, sei die Grundlage der Moral gefunden. Wie nun Spir diesen Beweis fasst und worin er das wirkliche Wesen des Menschen findet, kann für jetzt dahingestellt bleiben; für meinen Zweck ist es genügend, hervorgehoben zu haben, von welchen Data er bei seinen ethischen Forschungen ausgeht und welche Forderungen er glaubt der Sittenlehre stellen zu müssen [1]).

Die Ethik ist eine praktische Wissenschaft; nicht selten wird diese Behauptung dazu benutzt, auf strenge Sonderung zwischen ihr und ihren theoretischen Schwestern zu dringen. Untersuchen die letzteren was ist, so hat die erste sich nur zu beschäftigen mit demjenigen was sein soll; — wenn man diese unbestreitbare Wahrheit dargelegt hat, glaubt man oft schon

[1]) v. Hartmann's „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" ist in der That eine reine Phänomenologie, welche als solche für unsere methodologische Untersuchung ohne jegliches Interesse und daher schon aus diesem Grunde hier nicht weiter zu besprechen ist.

das Recht erobert zu haben, für die ethische Wissenschaft eine andere Methode zu beanspruchen als diejenige, womit auf anderem Gebiete glänzende Resultate erreicht worden sind. Meiner Ansicht nach beruht diese Meinung auf einem Missverständniss. Denn man vergisst, dass mit dem Worte „praktische Wissenschaft" zwei sehr verschiedene Sachen können bezeichnet werden, je nachdem man dabei denkt an den Endzweck, den sie zu erreichen strebt, oder an die Natur des Gegenstandes, den sie untersucht. Im ersten Sinne sind Erziehungslehre, Technologie, Politik praktische Wissenschaften; sie suchen keine theoretische Wahrheit, sondern wollen die besten Mittel kennen lernen, um irgend einen Zweck zu erreichen oder irgend ein Interesse zu befördern. Dass ihre Methode von derjenigen der theoretischen Wissenschaften sich weit entfernt, versteht sich von selbst; diese fangen mit den Thatsachen an und suchen das Gesetz, welches sie beherrscht, jene gehen aus von dem Zweck und wollen Mittel finden, ihn zu realisiren. Aber es besteht ein himmelweiter Unterschied zwischen einer Wissenschaft, die zu untersuchen hat, welche Endzwecke rechtmässig sind, und einer anderen, welche den Endzweck voraussetzt und die Mittel zur Erreichung kennen lernen will. Gewöhnlich wird das Letztere gemeint, wenn man die Ethik eine praktische Wissenschaft nennt; in diesem Sinne erklärt z. B. Spir[1]), dass die Sittenlehre allen Daseinsgrund verlieren würde, wenn das Mitleid genügend wäre, um Unrecht unmöglich zu machen, — vollkommen in derselben Art also, wie die ausländische Politik überflüssig würde durch die Herstellung des Weltstaates. Was mich betrifft, so kann ich unmöglich mit dieser Auffassung übereinstimmen. Es ist doch eben kein Grund anzugeben, warum in diesem Idealzustande nicht das Factum der moralischen Werthschätzung bestehen bliebe und mit jenem Factum die Befugniss der theoretischen Wissenschaft, es zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu wählen. Die Sittenlehre, sagt man, giebt Vorschriften; sie constatirt nicht, sondern befiehlt. Es sei. Aber sie kann denn doch nur befehlen im Namen des sittlichen

[1]) Spir, l. c. p. 27.

Bewusstseins, — und was thut sie dabei Anderes als constatiren, dass dieses einige Dinge für gut, andere für böse erklärt? Zu zweien Wissenschaften giebt also das Factum der moralischen Taxation Veranlassung. Eine ist praktisch im bezeichneten Sinne, bestimmt, eine Antwort zu suchen auf die Frage: Vorausgesetzt, dass die Sittlichkeit das höchste Gut ist, durch welche Mittel kann diese Sittlichkeit herangebildet werden? Die Aufgabe der anderen ist, das sittliche Bewusstsein zu interpretiren, sein Princip kennen zu lernen und daraus die Folgerungen abzuleiten; sie ist, was Charakter und Methode betrifft, rein theoretisch, — praktisch nur in so weit, als ihr Gegenstand die eminent praktische Thatsache der sittlichen Werthschätzung ist. Und nun ist es selbstverständlich, dass die erste Wissenschaft keinen Schritt vorwärts wird thun können, so lange nicht die zweite zu irgend welchem Resultate gekommen ist; man muss wissen, was Tugend ist, bevor man damit anfangen kann, nachzudenken über die besten Mittel, um die Menschen tugendhaft zu machen. Vor Allem bedürfen wir also einer theoretischen Sittenlehre, und wenn man frägt, wo diese ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat, so ist kein Grund anzugeben, warum sie nicht wie andere Wissenschaften diesen suchen sollte in den Thatsachen, welche die Veranlassung bildeten zu ihrem Entstehen. Diese Thatsachen aber sind die Phänomene der sittlichen Werthschätzung. Wenn sie nicht da wären, da könnten alle Wissenschaften zusammen uns nicht auf den Gedanken führen, dass einige Dinge gut, andere böse sind, es sei denn als Mittel zu einem erwünschten Zwecke oder umgekehrt. Wir haben gegessen vom Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, als zum ersten Male in unserem Bewusstsein ein unbestimmtes Gefühl von Billigung oder Missbilligung sich offenbarte. Dieses unbestimmte Gefühl mag gewesen sein eine Stimme Gottes oder ein Product der Ideenassociation, eine sympathetische Empfindung oder der erste Befehl der autonomen Vernunft, jedenfalls wurde es die Mutter der Sittenwissenschaft. Und — damit ich nur gleich die Behauptung ausspreche, wozu dieser Aufsatz die Erläuterung liefern muss, — diese Wissenschaft thäte wohl,

wenn sie ihren Ausgangspunkt suchte in ihrem Ursprunge, wenn sie ihre Argumentationen stützte auf die unbestimmten, oft widerspruchsvollen Aeusserungen des sittlichen Gefühls.

Einen durchgängigen Protest gegen diese Auffassung liefert das schon angeführte Werk Spir's, — mehr noch sein Aufsatz über „die naturalistische Ethik unserer Zeit", abgedruckt in „Empirie und Philosophie" [1]). Ihm zufolge ist die Sittenlehre ohne metaphysische Grundlage geradezu undenkbar; nur dann könne das Sittengesetz Bedeutung haben, wenn der Mensch noch etwas mehr ist als ein empirisches Wesen. Die naturalistische Ethik könne höchstens das Entstehen einer sittlichen Willensrichtung in dem Menschen erklären, auf keinen Fall aber ihr Dasein rechtfertigen. Man solle auch nicht vergessen, „dass es sich nicht darum handelt, zu wissen, ob es Menschen von moralisch guter Gesinnung gebe, noch wie sie factisch zu einer solchen gekommen sein können, sondern welchen Grund man habe, von jedem Menschen zu verlangen, dass er moralisch gut gesinnt sei" [2]).

Was mich betrifft, ich glaube, man solle hier unterscheiden. Wenn einem Manne, der klar denkt und tief fühlt, sich aber mit philosophischen Studien nicht beschäftigt hat, die Frage gestellt wird, aus welchem Grunde er für Aufrichtigkeit und Treue einen höheren Rang in Anspruch nimmt als für Falschheit und Lüge, da wird er wahrscheinlich über die Frage nicht weniger staunen, als wenn man von ihm wissen wollte, aus welchem Grunde er die unbedingte Wahrheit der mathematischen Axiome anerkennt. „Weil ich sehe und fühle, dass es so ist," wird er vielleicht auf beide Fragen antworten und vorläufig nicht einsehen, dass auch diese Ueberzeugung einer näheren Erklärung bedürftig ist. Wenn es gelingt, ihn zu dieser Einsicht hinaufzuführen, da wird man ohne Zweifel sein Interesse für philosophische Fragen erregt haben, man wird ihn dazu gebracht haben, die Apodicticität seiner Ueberzeugung in anderer

[1]) Empirie und Philosophie. Vier Abhandlungen von A. Spir. Leipzig 1876.

[2]) l. c. p. 8.

Form, — vielleicht in der der Denknothwendigkeit, — auszusprechen, aber keineswegs wird es ihm möglich sein, seine mathematischen und moralischen Ueberzeugungen vorläufig für ungewiss zu erklären und die Möglichkeit anzunehmen, dass zwei parallele Linien einander doch noch wohl irgendwo schneiden könnten, oder dass zuletzt dem Egoisten ein höherer Rang zuerkannt werden müsste als dem Märtyrer. Er wird nicht zweifeln, sondern sich fragen, aus welchem Grunde er glaubt; nicht die einzelnen Aussprüche der Mathematik und Sittenlehre werden ihm ungewiss erscheinen, sondern die Basis, worauf sie sich stützen, ihr Daseinsrecht. Als wissenschaftlicher Organismus bleiben sie unberührt, aber seine Auffassung ihres Werthes, ihrer Stellung, ihrer Bedeutung hat sich geändert. Also, — und nichts mehr wollte ich hiermit beweisen, — das Forschungsgebiet, worauf die bezeichneten Betrachtungen ihn geführt haben werden, ist ganz und gar verschieden von demjenigen seiner früheren Untersuchungen. Die Mathematik erforscht den Zusammenhang zwischen einer Anzahl Thatsachen, — festen Beziehungen zwischen Zahlen und Raumgrössen, welche sie aus einigen wenigen Axiomen ableitet. Aber diese Betrachtungen bilden ein in sich geschlossenes Ganze; für die Rechtfertigung der Axiome, für die Erklärung des Factums, dass wir auch über das Gebiet unserer Erfahrung hinaus ihre unbedingte Giltigkeit voraussetzen, ist innerhalb ihres Gebietes kein Platz. Eine ganz andere, nach Methode und Ausgangspunkt total abweichende Wissenschaft, die Erkenntnisstheorie, hat diese Aufgabe zu übernehmen; man kann ein vorzüglicher Mathematiker sein, ohne sich je mit ihr beschäftigt zu haben, und umgekehrt vieles geleistet haben auf ihrem Gebiete, ohne von der Mathematik mehr als die ersten Principien zu kennen. Einen ähnlichen Standpunkt nun, als die Mathematik der Philosophie gegenüber einnimmt, möchte ich auch der Ethik angewiesen sehen.

In der That sind die Berührungspunkte zwischen Mathematik und Moral unschwer aufzufinden. Beide erheben Ansprüche auf Apodicticität, dem natürlichen Verstande scheinen

ihre Behauptungen selbstverständlich, und selbst die Möglichkeit des Gegentheils ausschliessend. Nur durch weitere philosophische Vertiefung entsteht das Bedürfniss näherer Aufklärung und die Einsicht, dass Wahrheiten, welche den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit in sich tragen, unmöglich der Erfahrung entnommen sein können. Mit dieser Einsicht kommen die Hypothesen zur Erklärung der Apodicticität. Gewöhnlich fängt man an mit der Annahme, dass gewisse Begriffe oder Urtheile von der Gottheit den Menschen mitgegeben seien; nach langem Umhertappen kommt man zur Unterscheidung von Form und Inhalt des Denkens, und eignet die Apodicticität einiger Urtheile der Organisation des menschlichen Geistes zu. Man sieht ein, dass die Welt unserer Vorstellung nur Erscheinung ist, und als solche vollkommen abhängig von der Einrichtung des wahrnehmenden Subjects. Damit erleidet aber auch die Definition des Begriffes Wahrheit eine fundamentale Aenderung. Wenn man früher glaubte, das Criterium suchen zu müssen in Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen und Gegenständen, jetzt ist die Kenntniss des Wesens der Dinge etwas Undenkbares geworden; Wahrheit kommt den Vorstellungen zu, welche sich mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit dem normalen Bewusstsein aufdrängen. In den theoretischen Wissenschaften ist dieser Schritt schon längst gethan; in der praktischen stösst man noch hier und da auf Betrachtungen, welche nur mit der veralteten Auffassung harmoniren; auf die Meinung, als müsse das Criterium der ethischen Wahrheit nicht im menschlichen Geiste, sondern im unerkennbaren „Wesen der Dinge“ gesucht werden. Dies ist z. B. die Meinung von Guyau. In der Ethik hat man ihm zufolge zwei Theile zu unterscheiden; der erste sei psychologisch und physiologisch, der andere in der That praktisch, Sittenlehre in eigentlichem Sinne. Der erste constatire und erkläre, und eigne sich für wissenschaftliche Behandlung; der zweite befehle, und finde seine Grundlage nicht in den positiven Wissenschaften, sondern im Unerkennbaren, in der endlichen Harmonie zwischen Ideal und Wirklichkeit. „.... La

morale a précisément pour principe et pour objet l'au-delà de la science. Sur cet au-delà, deux hypothèses sont possibles. Peut-être, si nous connaissions le fond des choses, reconnaîtrions-nous que l'être le plus moral, le plus désintéressé, est aussi celui qui a le mieux compris l'univers et la vraie existence; que ce qui s'appelle l'idéal est l'essentielle réalité, la force destinée au triomphe final, et que celui qui s'y attache, s'attache à la seule chose solide, immuable, éternelle. Peut-être au contraire, si nous connaissions le fond des choses, la conduite qui nous paraît aujourd'hui la plus morale, nous paraîtrait-elle absurde; peut-être même, si la science arrive quelque jour à son achèvement et à sa perfection, son triomphe coïnciderait-il avec la suppression de la morale telle qu'on l'entend aujourd'hui: à cette époque on n'en aurait plus besoin, et elle disparaîtrait après être devenue inutile [1]).“ Wenn man sich die Unrichtigkeit dieser Auffassung genau vorstellen will, braucht man nur zu überlegen, wie sonderbar es sich ausnehmen würde, wenn man sie auf die Mathematik anwendete, die zum Unerkennbaren in genau demselben Verhältnisse steht. Wir haben es hier, glaube ich, zu thun mit einer sonderbaren Verkennung der Eroberungen Kant's, und überhaupt der ganzen Tendenz der neueren Philosophie. Wie für den Menschen nur dasjenige nothwendig wahr ist, was mit der Natur der menschlichen Vernunft zusammenhängt, so ist für ihn auch nur dasjenige nothwendig gut, was der Natur des sittlichen Bewusstseins zufolge gebilligt werden muss. Die Apodicticität des Sittengesetzes setzt Autonomie voraus; wie der Geist nur das selbstgeschaffene a priori erkennt, so wird er auch nur dem selbstgegebenen Gesetz a priori gehorchen. Nicht in einem unerkennbaren „Wesen der Dinge“ liegt das letzte Wort der Sittenlehre, sondern in der Organisation des menschlichen Geistes, und wenn es sich ergeben sollte, dass die „essentielle Realität“ nur sehr mangelhaft dem Ideal entspräche und dass das Weltende zusammenfliessen müsste mit dem Sieg des Unrechts, dann würde nichts

[1]) Guyau l. c. p. 186.

destoweniger Recht Recht bleiben und Sittlichkeit Sittlichkeit. Aus gründlicher Kenntniss der Realität können nur hypothetische, nie kategorische Vorschriften sich ergeben. Sie können ausschliesslich uns zeigen, dass wir nicht die richtigen Mittel gewählt haben um irgend einen Zweck zu erreichen, nie, dass dieser Zweck selbst verkehrt wäre; wenn Schopenhauer aus der Lehre, dass alle Individualität Täuschung ist, die Nichtberechtigung des Egoismus und die Grundlage der Menschenliebe deducirt, so führt er faktisch die zweite auf den ersten zurück. Unsere Begriffe aber über gut und böse, wie die über wahr und unwahr, sind von demjenigen was ausser uns da ist, unabhängig; wir können nicht anders denken als mit der menschlichen Vernunft, noch anders fühlen als mit dem menschlichen Gefühl.

Man würde sich sehr irren, wenn man in dem Obenstehenden eine Verkennung sehen wollte der Rechte der philosophischen Ethik. Es giebt zwei Wege in der Wissenschaft: der Weg von oben nach unten und der Weg von unten nach oben; Deduktion aus einem allgemeinen Princip, Induktion aus den einzelnen Thatsachen. In einigen Umständen ist die erste, in andern die zweite zu empfehlen; jedenfalls behält Jeder die vollständige Befugniss, es mit beiden zu versuchen. Warum sollte derjenige, der glaubt, das Welträthsel erklärt zu haben, nicht sich bestreben dürfen, aus dem gefundenen Princip alle Phänomene, auch jene des sittlichen Bewusstseins, abzuleiten? Aber ich, der ich nicht so glücklich bin, und selbst kein Mittel sehe um zu einer soviel umfassenden Kenntniss zu gelangen, ich bin der Natur der Sache zufolge genöthigt einen andern Weg einzuschlagen. Und wenn ich bedenke, dass es ungefähr eben so viele Meinungen giebt über das Wesen der Dinge als Philosophen, die darüber nachgedacht haben, und dass hingegen das Dasein einzelner Erscheinungen vernünftigermassen zu keinem Streit Veranlassung geben kann, da scheint es mir der Mühe werth, einmal zu versuchen, wie weit man mit den Thatsachen gelangen kann. Es ist wahr, diese Methode erfüllt niedrigere Forderungen als die andere, aber sie erfüllt diese

besser; was sie gefunden, ist so gewiss als das Faktum der Wahrnehmung selbst, während die Wahrheit des schönsten metaphysischen Systems abhängig ist von derjenigen des Ausgangspunktes. Wenn man auf ethischem Gebiet Resultate erreichen will, wie die Naturwissenschaft deren aufzuweisen hat, da sollte man vor Allem die Möglichkeit einer continuirlichen Forschung herstellen, die Möglichkeit, dass, was der Eine angefangen hat, von dem Andern fortgesetzt werden kann. Dies aber kann nur da geschehen, wo Beide sich auf den gemeinschaftlichen Boden der reellen Thatsachen stellen. Nun räume ich gern die Wahrscheinlichkeit ein, dass sich hier wie dort Fragen hervorthun werden, welche den Forscher auf ein fremdes Gebiet hinweisen, die Möglichkeit selbst, dass die empirische Wissenschaft nicht wird geben können, was man eine „Rechtfertigung“ des sittlichen Bewusstseins nennt. Die empirische Wissenschaft giebt Thatsachen, und Gesetze, welche sie aus den Thatsachen abstrahirt, mehr nicht. Aber man wird nicht leugnen können, dass auch das Studium der Mathematik Veranlassung giebt zu zahlreichen nicht-mathematischen Problemen, und ebenso wenig im Stande sein, aus unserer empirischen Natur den nothwendigen und allgemeingültigen Charakter unserer mathematischen Ueberzeugungen zu rechtfertigen. Dennoch stand die Mathematik in hoher Blüthe zweitausend Jahre bevor Kant ihr eine philosophische Grundlage gab. Zweifelsohne ist für die Gesetze des sittlichen Lebens, wie für die der Natur, das Fundament im Wesen der Dinge verborgen. Aber in Erwartung des Augenblickes, wo es der Philosophie gelingen wird, eine Erklärung der Begriffe gut und böse zu finden, hat die empirische Wissenschaft völlige Befugniss zu untersuchen, was auf den Menschen den Eindruck macht, gut oder böse zu sein. Neben der Ethik als Unterabtheilung eines metaphysischen Systemes giebt es Raum für eine Naturwissenschaft des sittlichen Bewusstseins.

Eine rein theoretische, naturwissenschaftliche Sittenlehre also. Aber diese Forderung scheint nicht neu zu sein; seit langer Zeit giebt es eine mächtige Schule, welche die inductive

Methode auf moralischem Gebiete anzuwenden glaubt, und stolz ist auf ihre angebliche Verwandtschaft mit den Männern der Naturwissenschaft. Die grössere oder geringere Rechtmässigkeit dieser Ansprüche wird jetzt einer kritischen Untersuchung unterzogen werden müssen.

In welchem Sinne ist es richtig, die utilistische Sittenlehre eine inductive Wissenschaft zu nennen? Es sei mir gestattet, zur Beantwortung dieser Frage noch einmal zurückzugehen auf die schon hervorgehobene Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Ethik, — zwei ganz verschiedenen Gebieten wissenschaftlicher Forschung, die auch bei den Utilisten, mehr oder weniger scharf auseinandergehalten, zusammen in den Vordergrund treten. Was den zweiten, praktischen Theil der Sittenlehre betrifft, die Forschung nach den besten Mitteln, um den als gut anerkannten Endzweck zu erreichen, hier will ich gern einräumen, dass sie die inductive Methode angewendet haben. Aber in diesem Punkte gaben sie wenig Neues. Dass derjenige, der irgend einen Zweck erreichen will, die Wirklichkeit studiren muss, um den Weg zu finden, der ihn dahin führen kann, — das ist eine Behauptung, die eine Stelle verdient unter den vérités de la Palisse. Wichtiger ist wohl die Frage, wie man zu den allgemeinen Principien komme, zur Kenntniss des Endzwecks, den der sittliche Mensch sich stellt. Wenn die Utilisten auch hier die Möglichkeit der inductiven Methode bewiesen haben, so dürfen sie auf den Namen von Reformatoren ihrer Wissenschaft gerechten Anspruch erheben. Wo nicht, so ist die naturwissenschaftliche Ethik à faire.

Nun wird aber jeder Vertreter des Utilismus gestehen müssen, dass seine Vorgänger diesem ersten Theile der Sittenlehre nicht jene Sorgfalt haben zu Theil werden lassen, welche sie auf den zweiten, praktischen Theil verwendet haben. Der Ursprung dieses Sachverhalts muss, wenn ich mich nicht irre, gesucht werden in einer principiellen Ueberzeugung hinsichtlich der letzten Zwecke alles menschlichen Handelns, welche fast alle utilistischen Systeme beherrscht, und auch ausserhalb derselben mehrere Vertreter gefunden hat. Vor Allem gilt es, uns vom

Inhalte und vom Daseinsrechte dieser Ueberzeugung Rechenschaft zu geben.

Die meisten Utilisten gehen nämlich von der sehr lebhaften Ueberzeugung aus, dass der Mensch sich unmöglich einen andern Endzweck setzen könne, als sein eigenes Glück. Entweder sie bleiben, wie Bentham, dabei stehen, und forschen dann nach, welche Mittel das Individuum anzuwenden hat, um sich soviel wie möglich Glück zu beschaffen, — oder sie suchen, wie Mill, aus dem allgemeinen Wunsch nach Glück zum Wunsch nach dem allgemeinen Glück zu gelangen, — jedenfalls können sie sich gar nicht die Möglichkeit denken, dass sich der Mensch irgend einen Zweck setzen würde, dessen Erreichung ihm nicht angenehm wäre, d. h. ihm irgend einen Genuss verspräche. Diese Behauptung auf inductivem Wege zu erhärten, scheint ihnen überflüssig; sie betrachten dieselbe weniger als eine empirische Wahrheit, als vielmehr als eine logische Nothwendigkeit. Bei Bentham ist dies ganz augenscheinlich, und auch Mill, der beste Logiker aus dem Lager der Utilisten, spricht sich über die Sache in den unzweideutigsten Worten aus. Zwar weist er erst nach, dass nur Selbstwahrnehmung, gestützt durch die Wahrnehmung Anderer, in dieser Sache entscheiden kann, aber gleich darauf kommt er zu dieser wichtigen Erklärung: „I believe that these sources of evidence, impartially consulted, will declare, that desiring a thing and finding it pleasant, aversion to it and thinking of it as painful, are phenomena entirely inseparable, or rather two parts of the same phenomenon; in strictness of language, two different modes of naming the same psychological fact; that to think of an object as desirable (unless for the sake of its consequences) and to think of it as pleasant, are one and the same thing; and that to desire anything except in proportion as the idea of it is pleasant, is a physical and metaphysical impossibility [1]).“ So sehr ist Mill seiner Sache gewiss, dass er selbst die Möglichkeit eines Einspruches bezweifelt; schlimmstenfalls werde man gegen ihn ein-

[1]) Mill, l. c. p. 58.

wenden, dass er wollen und wünschen verwechsle, aber doch wohl nicht behaupten wollen, „that desire can possibly be directed to anything ultimately except pleasure and exemption from pain [1]).“

Im Interesse der Wahrheit ebensowohl als in dem der Gerechtigkeit müssen wir zum Ersten so gut wie möglich uns auf den Mill'schen Standpunkt versetzen. Man hat es oft so vorgestellt, als könne der utilistischen Lehre zufolge eine angeblich uneigennützige Handlung nur geschehen mit Rücksicht auf materielle Genüsse, welche daraus mittelbar sich ergeben würden, — als habe z. B. jede Wohlthat die Tendenz, dem Wohlthäter eine entsprechende Gegenleistung zu versichern, oder wenigstens ihm die Sympathie seiner Mitmenschen zu verschaffen, und in Folge dessen die Hülfe und Unterstützung, welche gewöhnlich damit verknüpft sind. In der That ist keine Auffassung weiter von der Mill'schen Meinung entfernt, und mit vollstem Recht haben er und seine Anhänger stets eine so materielle Formulirung ihrer Lehre zurückgewiesen. Zwar sucht er in den bezeichneten Ueberlegungen die erste Form, oder, wenn man will, die Mutter aller Uneigennützigkeit, aber er ist vollkommen davon überzeugt, dass man zuletzt durch Gedankenassociation die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben anfängt, solcher Art, dass das Wohlthun selbst, ohne jede Berechnung der entfernten Folgen, zu einem Genuss geworden ist. Aber weiter geht auch das Zugeständniss nicht. Was den Willen determinirt, kann ebensowohl die Vorstellung des Martertodes sein, als diejenige eines wohlbesetzten Tisches, aber die Vorstellung wird sich zeigen müssen in der Gestalt eines Genusses; wo nicht, so wird sie unmächtig sein, den Menschen auch nur einen Finger bewegen zu machen. Aus dem Gesagten geht hervor, dass die Mill'sche Beweisführung eine ganz andere sein muss als z. B. diejenige der französischen Materialisten aus dem 18. Jahrhundert. Für diese ist jede sogenannte sittliche That nur ein Mittel um auf einem Umwege ein an-

[1]) Mill, l. c. p. 59.

erkanntes Interesse zu fördern; sie stellten sich also damit die Aufgabe, jede sittliche Handlung an sich als ein Ergebniss der berechnenden Selbstsucht darzustellen. Für Mill hingegen ist zum grössten Theil dasjenige, was man Tugend nennt, kein Mittel zur Beschaffung materieller Genüsse, sondern ein Genuss an sich. Er braucht sich also mit den weitschweifigen und mitunter widrigen Sophismen Jener nicht abzugeben, kann sich vielmehr beschränken auf eine einfache argumentatio ad hominem. Kannst du dir denken, so lautet seine Beweisführung, dass du Etwas wünschen würdest, ohne dass die Erfüllung dieses Wunsches dir angenehm wäre, und umgekehrt, dass du dasjenige nicht wünschen würdest, von dessen Erreichung du dir irgend einen Genuss versprichst? Und wo nicht, bist du dann nicht genöthigt, einzugestehen, dass wünschen und angenehm finden untrennbar verbunden sind, oder vielmehr ein einziges Phänomen, aus zwei verschiedenen Standpunkten betrachtet?

Wie man sieht, stehen wir hier einer wohldurchdachten Theorie gegenüber; beim ersten Blick und ohne weitere Präcisirung der von Mill gebrauchten Ausdrücke scheint sie unwiderleglich. Und ihre Autorität steigt, wenn wir sehen, dass ein Denker, der gewiss keiner naturalistischen Tendenzen verdächtig ist, zu Resultaten gelangt, welche denjenigen des englischen Philosophen zum Verwechseln ähnlich sind, und darauf eine Sittenlehre stützt, welche mit der utilistischen unverkennbare Züge gemein hat. Arthur Schopenhauer nämlich will in seiner „Preisschrift über die Grundlage der Moral“ den Beweis liefern, dass nur im Mitleid das Fundament der Sittlichkeit gesucht werden darf. Zu diesem Zwecke geht er aus von einigen angeblichen Axiomen, wovon das dritte Folgendes enthält: „Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen, wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet: einem Willen gemäss oder entgegen. Also muss jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben [1]).“ Auf ganz ähnlichen Standpunkt stellt sich Spir:

[1]) Sämmtliche Werke IV, p. 205.

„Moralität und Immoralität, Recht und Unrecht, haben keinen Sinn ohne Lust und Unlust der fühlenden Wesen. Wenn man sich hypothetisch eine Gemeinde selbstbewusster Wesen denkt, welche keiner Lust und Unlust fähig, also reine Intelligenzen oder blosse Vernunftwesen wären, so wird sofort klar, dass es in den Verhältnissen dieser Wesen keine Frage nach Moralität, Recht und Unrecht geben könnte, aus dem einfachen Grunde, weil für solche Wesen alle Handlungen vollkommen gleichgiltig sein würden [1]).“ Wo in dieser Art Denker von Bedeutung, von ganz verschiedenen Standpunkten ausgehend, und auf manchem Gebiete vollkommen einander gegenüberstehend, in einem Resultate vollkommen zusammenstimmen, da hat Niemand die Befugniss, mit einer Appellation an den „gesunden Menschenverstand“ oder mit einigen Aeusserungen sittlicher Entrüstung die Sache für abgethan zu erklären. Vielmehr dürfen wir annehmen, dass der Irrthum, wenn Irrthum da ist, begründet sein wird in irgend einer Ungenauigkeit der Sprache, und in der sich daraus ergebenden Mangelhaftigkeit der Begriffe, womit gearbeitet wurde.

Man unterlasse es nicht, sich von der Wichtigkeit der bezeichneten Lehre genau Rechenschaft zu geben. Wenn ich mich nicht irre, steht und fällt mit ihrer Richtigkeit die der ganzen utilistischen Sittenlehre; hier, und nirgendwo sonst, sollten sich diejenigen begegnen, welche mitwirken wollen zur Beendigung des Jahrhunderte alten Kampfes. Hat Mill Recht, so ist damit festgestellt, dass alles menschliche Handeln kraft seiner Natur und seines Wesens gerichtet ist auf einen Endzweck, und dass nur die Mittel verschieden sind, mit denen man diesen Endzweck zu erreichen strebt. Die Begriffe gut und böse, auf menschliche Handlungen angewendet, zerlegen sich dann in die anderen: zweckmässig und zweckwidrig; der Unterschied zwischen dem Wollüstling und dem Märtyrer wird statt moralisch intellectuell, und es ist sehr fraglich, zu wessen Vortheil aus diesem Gesichtspunkte die Vergleichung ausfallen

[1]) Moralität und Religion, p. 16.

wird. Die Moral im alten Sinne des Wortes fällt auseinander, und muss ihren Platz einräumen für die Hedonistik, die Wissenschaft der Mittel, um für Individuum oder Gemeinschaft das Maximum des Genusses zu vereinen mit dem Minimum des Leides. Hat sich hingegen Mill geirrt, kann der menschliche Wille in letzter Instanz noch von anderen Motiven bestimmt werden, als von denjenigen der eigenen Lust und Unlust, so ist damit zwar nicht das Daseinsrecht einer Wissenschaft des Guten und Bösen über allen Zweifel erhoben, aber doch wenigstens der Weg offengestellt für Forschungen in dieser Richtung, die Möglichkeit behauptet, dass nicht nur der eine Mensch besser als der andere gerechnet hat, sondern dass auch Gründe aufgefunden werden, auf welchen man, abgesehen von allen derartigen Ueberlegungen, dem Streben des Einen das Prädicat gut, dem des Andern das Prädicat böse wird zusprechen dürfen.

Ist man mit all diesem einverstanden, so wird man schwerlich sich zurechtfinden können mit der Art, wie Guyau in seinem schon erwähnten Werke, und viele Andere wie er, die Lehre der Utilisten zu bekämpfen versucht. Denn welches ist sein Verfahren? Mit grösster Sorgfalt beweist er, dass die Nützlichkeitslehre sich theoretisch wie praktisch wichtige Fehler vorzuwerfen hat, Fehler von solcher Bedeutung, dass ungefähr auf allen Punkten scharfe Revision ihrer Aussprüche nothwendig sein wird Unwiderleglich wird dargethan, wie es unmöglich ist, für das Streben nach Genuss allgemeingiltige, praktische Vorschriften zu finden, — mit schlagender Argumentation das ausschliessliche Recht, von Verantwortlichkeit, Pflicht, Strafe, zu reden, für die alte Sittenlehre behauptet, — überzeugend nachgewiesen, dass der Sieg der utilistischen Moral zusammenfallen wird mit dem Tode der utilistischen Moralität. Aber ist hiermit die Wahrscheinlichkeit beseitigt, dass der denkende Utilist, der dies Alles liest, dies Alles einräumen muss, dennoch das Buch zuschlägt mit einem: e pur si muove, — und doch weiss ich, dass die Grundlage der utilistischen Lehre Wahrheit enthält? Ist eine wissenschaftliche Hedonistik unmöglich, — es ist sehr zu bedauern, aber man wird dann fortfahren, zu thun, was

man Jahrhunderte lang gethan hat, und jeder für sich, in unwissenschaftlicher Art, sich bestreben glücklich zu werden. Muss das Vocabularium von ehemals zur Seite geschoben werden, — um so besser für die Correctheit der Lehre, wenn alle fremden Elemente, die Trümmer einer veralteten Lebensanschauung, daraus entfernt werden. Ist der Utilist behufs der logischen Consequenz genöthigt, von Mill auf Bentham zurückzugehen, und die Wahrscheinlichkeit einzuräumen, dass alle altruistischen Associationen bald zu nichte werden müssen, — auch diesen Schritt kann er thun, ohne seine Fahne zu verlassen. Unbesiegt, unbestritten selbst, steht noch immer da das erste Wort des Utilismus: Kein Wunsch ohne Genussvorstellung.

Im Vorliegenden ist, wie ich glaube, ebensowohl das Verdienst der Guyau'schen Arbeit als die Grenze festgestellt worden, worin dasselbe gelten darf. Ihr Verdienst, in so weit Guyau unwiderleglich dargethan hat die Unhaltbarkeit der Stellung, welche die späteren Utilisten einnehmen, die Unmöglichkeit jeder Transaction auf moralischem Gebiete. Er hat den Utilisten aus der Mill'schen Schule genöthigt, seine Farbe zu zeigen, ihn gestellt vor das scharf bestimmte Dilemma: Entweder verlasse dein Princip, oder bekenne dich zum Egoismus in seiner schroffsten Form. Aber wenn er so weit gekommen ist, bleibt er stehen. Hat er einmal seinen Widersacher fortgedrängt bis zum Scheidewege, da lässt er ihn allein. Und es ist unschwer zu errathen, welche Richtung dieser wählen wird, wählen muss. Nur die verkehrte oder gefährliche Anwendung des Princips ist nachgewiesen, die Selbstverständlichkeit des Princips selbst blieb unberührt. Nun, da wird der Utilist für die verkehrte die richtige Anwendung substituiren, für die unschädliche die schädliche, d. h. er wird zurückkehren zur Moral des Egoismus. Keine andere Entscheidung ist für ihn möglich.

Guyau hat also seine Arbeit nur halb gethan; über die tiefste Grundlage der utilistischen Lehre hat er nicht gesprochen. In der That scheint beim ersten Blick eine Discussion über diese Grundlage schwierig, vielleicht unmöglich. Denn es scheint,

als hätten wir hier nur zu thun mit einem Wahrnehmungsfactum; wenn Einer sagt: ich sehe roth, der Andere: grün, da kann keine logische Beweisführung entscheiden, wer Recht hat. Wenn der Utilist mit gutem Gewissen erklärt, dass er sich keinen Wunsch vorstellen kann ohne Einwirkung von Factoren, die mit Lust und Unlust in Beziehung stehen, und wenn hingegen sein Widersacher behauptet, oft das Eine getrennt vom Andern wahrgenommen zu haben, so stehen wir zunächst einer quaestio facti gegenüber, worin Jeder nur für sich entscheiden zu dürfen scheint. Verfehlt muss man dann auch alle Versuche nennen, durch Aufweisung angeblich uneigennütziger Wünsche den Utilisten zu bekehren; verfehlt ist auch die Argumentation, welche sich bei Sidgwick in seinen „Methods of Ethics" über das Verhältniss zwischen „pleasure and desire" vorfindet [1]). Offenbar hat er Mill nicht, oder sehr schlecht verstanden. Zuerst hebt er hervor, wie oft die Menschen, ob sie schon das Bessere kennen, dennoch das Schlechtere wählen, und im Widerspruche mit ihrem richtig verstandenen Interesse handeln, z. B. vorübergehendem Genuss ihre Gesundheit opfern, u. s. w. Man wird ihm eben antworten, dass in solchen Augenblicken doch das richtige Verständniss der Interessen fehlt, dass die sehr intensive Vorstellung des gewissen Jetzt die mehr unbestimmte der problematischen Zukunft in den Hintergrund drängt, und der Geist nicht im Stande ist, genau alle Motive zu wägen. — Dann behauptet er, wir können durch die ganze Scala unserer Neigungen hindurch den primären, aller Genussvorstellung baaren Wunsch unterscheiden von dem secundären, der gerichtet ist auf das grösstmögliche Lustgefühl; er vergisst aber, dass den Utilisten zufolge Lust und Unlust nicht nur als Gegenstand der Vorstellung, sondern auch als Gefühlsmoment, das Handeln bestimmen. Ein Beispiel, das besonders von ihm hervorgehoben wird, betrifft die Befriedigung des Hungers. Nun ist es ohne Zweifel wahr, dass wir diesen genau unterscheiden können vom Wunsche nach

[1]) l. c. p. 30 — 43.

gastronomischem Genuss; es scheint aber ebenso unwiderleglich, dass das Gefühl des Hungers an sich ein Gefühl der Unlust ist. Man denke nur an die Weise, wie kleine Kinder, bei denen noch nicht die Vorstellung des Genusses der Befriedigung die unangenehme Empfindung zurückdrängt, dieses Gefühl äussern. Oder man denke sich selbst in einem Zustande, wo die Möglichkeit der Befriedigung fehlt, und man deshalb das Hungergefühl ganz ungemischt wahrnehmen kann. Wäre der Hunger eine gleichgiltige oder gar eine angenehme Empfindung, Niemand würde das Bedürfniss fühlen, ihn zu befriedigen. — Den anderen Beispielen gegenüber, welche Sidgwick anführt, gelten ähnliche Argumente; es wird unnöthig sein, darauf einzugehen. In der That sind die Utilisten gegen jeden derartigen Angriff gewaffnet durch die scheinbare Evidenz ihres Grundprincips. Welchen Zweck du auch verfolgst, werden sie antworten, und wär's dein eigener Martertod, — wenn seine Erreichung dir gleichgiltig wäre, würdest du ihn nicht verfolgen; in jedem Wunsche liegt das nicht zurückzuweisende Postulat eingeschlossen, dass seine Erfüllung angenehm, seine Nichterfüllung unangenehm sein würde.

Was mich betrifft, ich glaube, es giebt nur einen Weg, um den Utilisten die Unrichtigkeit ihres Grundprincips eingestehen zu machen, — dadurch nämlich, dass man dessen Entstehen psychologisch erklärt. Wenn dargethan werden könnte, dass Mill das Opfer einer Ungenauigkeit der Sprache ist, dass er es unterlassen hat, zwei sehr verwandte, aber dennoch scharf unterschiedene Begriffe genau zu sondern, sie vielmehr durch einander gebraucht, und für den Einen als gewiss annimmt, was nur für den Andern einleuchtend ist, da könnte der Nachweis dieses Sachverhalts den Utilismus mit einem Schlage erklären und vernichten. Ein derartiger Fall nun liegt hier, wenn ich mich nicht irre, wirklich vor.

Für Mill giebt es zwischen Genuss und Glück („pleasure“ und „happiness“) keinen andern als höchstens einen quantitativen Unterschied. „By happiness is intended pleasure and the ab-

sence of pain, by unhappiness pain and the privation of pleasure.“ [1]) Diese Bestimmung kehrt, zumal bei den englischen Moralisten, immer wieder; so erklärt Sidgwick: „We shall understand, then, that by Greatest Happiness is meant the greatest possible surplus of pleasure over pain, the pain being conceived as balanced against an equal amount of pleasure, so that the two mutually annihilate each other for purposes of ethical calculation.“ [2]) Auch für Bain ist das Glück „the surplus of pleasure over pain“ [3]). In der That findet diese Auffassung in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche unverkennbare Berührungspunkte; man redet von einem Glück oder Unglück, und meint Etwas, das entweder an sich oder in seinen Folgen angenehm oder unangenehm ist; ebenso nennt man vielfach Jemanden glücklich, wenn ihm Alles gelingt, und er von dem Schicksale fortwährend mit guten Gaben überschüttet wird. Aber bei einigem Nachdenken entdeckt man alsbald, dass ein derartiger Gebrauch des Wortes Glück nur ein Beispiel mehr ist jener sprachlichen Ungenauigkeiten, welche sich so zahlreich finden. Wenn man sich genau Rechenschaft ablegt desjenigen, was man fühlt in jenen wenigen reichen Momenten des Lebens, wo man sich in der That glücklich schätzt, da wird man bald zur Einsicht gelangen, dass das Glück nicht ein relativer, sondern ein absoluter Begriff ist, dass man sich nicht heute mehr, morgen weniger glücklich fühlt, sondern entweder glücklich oder nicht. Dies wäre nun aber unbegreiflich, wenn das Glück nichts anderes wäre, als eine Summe von Genüssen, oder eine Differenz von Genüssen und Schmerzen. Denn da wäre es doch immer möglich, zu jedem Glücke sich ein grösseres Glück zu denken, indem man einige neue Genüsse hinzusetzte, und es gäbe keine Erklärung der merkwürdigen Thatsache, dass in einigen Fällen, z. B. beim Genuss der künstlerischen Anschauung, das Glückgefühl durch Hinzu-

[1]) l. c. p. 10.
[2]) l. c. p. 384.
[3]) Mental and moral science. App. p. 76.

setzung anderer Genüsse verschwindet. — Wenn man nun weiter sich bestrebt, in die Natur dieses Gefühles tiefer einzudringen, so wird sich ergeben, dass ohne Zweifel ein gewisser Genuss davon untrennbar ist, — dass dieser aber ein Genuss ist von ganz eigenthümlicher Art, und zwar immer derselbe, wie verschieden auch die Ursachen sein mögen, wodurch man sich glücklich fühlt. Werden nun endlich die Augenblicke, wo man dieses Gefühl empfand, mit andern verglichen, da wird man finden, dass oft in den letzteren das Uebermass der Lust über die Unlust grösser war als in den ersteren; dagegen wird man als Kennzeichen wirklichen Glückes finden die gänzliche Abwesenheit oder das vollkommene Vergessen alles Schmerzens. Natürlich ist es für die Richtigkeit des Gesagten unerheblich, ob das Wort Glück mehr in dem bezeichneten Sinne oder in dem der Mill'schen Definition verwendet wird; die Frage ist nur, ob es einen solchen, von dem einfachen Genuss specifisch verschiedenen Zustand giebt, und ob man auch ihm den Namen des Glückes beizulegen pflegt.

Ich glaube, die hervorgehobenen Thatsachen und einige andere können erklärt werden durch die folgende Hypothese: Was man Glück nennt, ist nichts Anderes als der Genuss, hervorgehend aus dem Zustande der Wunschlosigkeit. Wir werden zuerst untersuchen, was sich aus dieser Hypothese folgern lässt, und es dann mit den Ergebnissen der Wahrnehmung vergleichen. Findet sich zwischen beiden die gehörige Uebereinstimmung, so ist nach streng naturwissenschaftlicher Methode die Richtigkeit der Hypothese bewiesen.

Wenn die Annahme richtig ist, so fühlen wir uns glücklich, wenn jener Theil der Wirklichkeit, worauf unsere Aufmerksamkeit sich richtet, ganz und gar unseren Wünschen entspricht. So oft diese Harmonie da ist, so oft in unserem Bewusstsein keine unerfüllten Wünsche sich zeigen, da geniessen wir einen Zustand der Ruhe, der Abspannung, wo der Wille gestorben zu sein scheint. Dieser Genuss ist wahrscheinlich grösstentheils ästhetischer Natur, er gründet sich dann auf das

sogenannte Princip der Widerspruchslosigkeit[1]) und ist derselben Art als derjenige, welchen wir empfinden, so oft wir Uebereinstimmung finden da, wo die Möglichkeit von Widersprüchen gegeben war. Dazu kommt die Abwesenheit jedes äusserlichen oder innerlichen Zwanges zur Arbeit, denn ein solcher ist nur denkbar als Mittel, um unbefriedigte Wünsche zu erfüllen. Endlich spielen zweifelsohne auch physiologische Factoren eine Rolle. Die Intensität dieses Genusses, an sich schon sehr bedeutend, wird noch beträchtlich gesteigert durch die vorausgesetzte totale Abwesenheit der Unlust; denn diese würde, so bald sie im Bewusstsein aufträte, den Wunsch zur Aufhebung in's Dasein rufen, und also gleich dem Zustande der Wunschlosigkeit ein Ende setzen.

Wenn wir nun untersuchen wollen, ob der hier bezeichnete Genuss wirklich Eins ist mit demjenigen, was man Glück oder Seligkeit zu nennen pflegt, so haben wir zuerst zu fragen, unter welchen Umständen diese gänzliche Abwesenheit unbefriedigter Wünsche denkbar ist. Zwei Fälle nehmen hierbei die Hauptstelle ein. Erstens denke ich an Zustände psychischer Betäubung, unvollkommnen Bewusstseins, wo nur noch die Möglichkeit eines rudimentären, auf die Gegenwart beschränkten Denkens bestehen bleibt. Ist dann diese Gegenwart positiver Unlust ledig, so wünscht man nichts Anderes; alle Activität, jede Willensbethätigung ist aus dem Bewusstsein verschwunden, und nur die passive Seite des Geisteslebens bleibt functioniren. Da haben wir einen Zustand völliger Wunschlosigkeit, wie ihn z. B. die ersten Stadien der Berauschung durch alkoholische Getränke, wie auch der Halbschlaf, der dem Schlafe vorhergeht und ihm nachfolgt, darbieten. Man hat die Morgenstunden zwischen Schlafen und Erwachen die glücklichsten des Lebens genannt; es möchte den Utilisten, denen das Glück nichts Anderes ist, als eine so gross wie mögliche Summe von Genüssen, schwierig sein, diese Behauptung zu rechtfertigen. In der That haben wir hier ein wichtiges Beispiel, wie ein

[1]) Fechner, Vorschule der Aesthetik, p. 80.

ganz indifferenter Zustand, übrigens ohne Genuss und ohne Leid, durch den einzigen Genuss der Wunschlosigkeit zu einem sehr begehrlichen gemacht werden kann. Dies was den ersten Fall betrifft. — Ferner kann es geschehen, dass in Folge der grossen Intensität irgend eines Genusses, die ganze Aufmerksamkeit sich auf diesen einen Punkt concentrirt, oder man strebt so mit allen Kräften nach irgend einem Ziele, dass man alles Andere darüber vergisst. In den Augenblicken, wo man nun einen derartigen Genuss empfindet, oder ein solches Ziel erreicht, da erfüllen beide so ganz und gar das Bewusstsein, dass für keine andere Wünsche Platz übrig bleibt. Hieraus ist erklärlich, dass man Augenblicken intensiven Sinnengenusses ebenso wenig den Namen des Glückes verweigern kann, als andern, welche von der heiligsten Extase erfüllt sind. Der Feinschmecker fühlt sich glücklich am wohlbesetzten Tische, der Artist bei einem erhabenen Kunstwerke, der Mann der Wissenschaft in seinem Arbeitszimmer, Romeo in Gegenwart seiner Julia, — und selbst der Märtyrer schätzt sich glücklich, sterben zu dürfen für eine Idee, worauf all sein Wollen und Streben gerichtet ist, und mit der verglichen alle andere Dinge, sein eignes Leben eingeschlossen, ihm werthlos erscheinen. Verwandte Ursachen bestimmen für einen grossen Theil das eigenthümliche Klosterglück. Durch die gänzliche Absonderung von der Welt, durch die Unverletzbarkeit des strengen Klostergelübdes benimmt man sich ein- für allemal die Möglichkeit der Befriedigung irdischer Wünsche; hat man sich einmal in diesem Gedanken zurechtgefunden, da richtet sich die ganze Aufmerksamkeit auf einen beschränkten Kreis höherer Wünsche des Gemüths, deren vollkommner und harmonischer Erfüllung sich nichts mehr entgegenstellt. Wenn es gelingt, jede Erinnerung des Unerreichbaren von sich fern zu halten, so können religiöse Naturen im Klosterleben eine Befriedigung finden, der mit vollstem Rechte der Name des Glückes zuerkannt werden darf. — In gleicher Weise giebt die bezeichnete Hypothese eine endgültige Erklärung der bekannten Thatsache, dass man sich in den ersten Augenblicken nach der Aufhebung

eines folternden Leides glücklich fühlt in Verhältnissen, welche ohne ein derartiges Antecedens im besten Falle indifferent, vielleicht selbst unangenehm sein würden. Man kennt die Behauptung Schopenhauer's, der denjenigen für den glücklichsten Menschen erklärte, der eben von Zahnweh erlöst ist; diese Behauptung verliert ihren paradoxen Charakter, wenn man überlegt, dass der heftige Schmerz jeden anderen Wunsch ausser demjenigen nach Heilung ausschloss, und dass demzufolge im Augenblicke der Befreiung eine vorübergehende Wunschlosigkeit mit Nothwendigkeit eintreten muss. Unrichtig ist nur die Schopenhauer'sche Meinung, als wäre es erlaubt von glücklichst zu reden, als wäre das Glück Etwas, wovon man heute mehr, morgen weniger besitzen kann. In der That ist es unmöglich, sich beim Glücke eine Stufenfolge zu denken, — eine empirische Wahrheit, die in geradem Widerspruch steht mit der Mill'schen Theorie, aber vollkommen erklärt wird, wenn man sich der Hypothese gemäss das Glück denkt als untrennbar verknüpft mit dem rein negativen Zustande der Wunschlosigkeit. So vollkommen unrichtig ist die utilistische Auffassung des Glückes, dass es vielmehr unvereinbar scheint mit grosser Mannigfaltigkeit von Genüssen, derart, dass ein neuer Genuss, welcher dem Glücklichen zufliesst, oft sein Glück aufheben wird statt es zu steigern. Unerklärlich ist dieser Sachverhalt keineswegs. Jemand ist vertieft in den künstlerischen Genuss eines Gemäldes; seine ganze Persönlichkeit verliert sich in der Anschauung des Schönen; jeder Wunsch schweigt; er ist glücklich. Gesetzt nun, ein Anderer käme auf den sonderbaren Einfall, den Genuss des Entzückten durch schöne Musik zu steigern, — welches wird das unmittelbare Ergebniss sein? Sobald die melodischen Töne ihren Weg bis zu seinem Geiste gefunden haben, wird sich seine Aufmerksamkeit vertheilen; Musik und Gemälde, beide wird er geniessen, aber beide auch mit dem Bewusstsein, dass er mehr davon geniessen könnte, ... und verschwunden ist die Wunschlosigkeit, verschwunden das Glück.

Es scheint von Wichtigkeit zu sein, neben den beiden er-

wähnten noch eine dritte Form des Glückszustandes hervorzuheben: die des ästhetischen Genusses. Vielleicht könnte sie unter eine der beiden Anderen untergebracht werden; da wir aber zur Stelle keine Classification treiben, kann diese Frage dahingestellt bleiben. Erheben wir aber die Andere, was denn eigentlich dieser Genuss sei, erinnern wir uns, dass wir von Kant und Schiller gelernt haben, sein Wesen in einer interesselosen Betrachtung zu suchen, derart, dass jedes Interesse, es sei egoistischer oder sittlicher Natur, der Reinheit der ästhetischen Anschauung Abbruch thue, so ergiebt sich hieraus ein treffender Beleg für die Richtigkeit meiner Hypothese. Denn wenn diese Auffassung die richtige ist, und andererseits zugegeben werden muss, dass Interesselosigkeit nichts Anderes als Wunschlosigkeit bedeuten kann, so wäre damit auch dieser Zustand, der mehr als etwas Anderes unserem Ideal des Glückes zu entsprechen scheint, als ein Specialfall des aufgestellten allgemeinen Gesetzes nachgewiesen. Besonders bei Schopenhauer wird bekanntlich auf diese „subjective Seite" des künstlerischen Genusses fortwährend der Nachdruck gelegt. Vollkommen zutreffend scheint mir seine Bemerkung, dass eben darin der Reiz der niederländischen Malerei liege; eben dieses völlige Sichversenken in die unbedeutendsten Gegenstände setzt einen Zustand der Wunschlosigkeit voraus, in den man sich nicht versetzen kann, ohne sich glücklich zu fühlen. Mit Recht hebt auch Schopenhauer hervor, wie „der von Leidenschaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet" wird, und wie wir in solchen Augenblicken, wo der Drang des Willenslebens momentan schweigt, uns wie in eine andere Welt versetzt fühlen [1]).

Ebenso finden auch die weiteren Eigenthümlichkeiten, welche den Glückszustand charakterisiren, in der bezeichneten Hypothese ihre Erklärung. Zuerst die Thatsache, dass das Glück uns einen vollkommen identischen Genuss verschafft,

[1]) Sämmtl. Werke I, S. 232.

gleichgültig ob es der Heilung des Zahnschmerzes oder der Anschauung eines Kunstwerkes sein Dasein verdankt, — wobei man natürlich abstrahiren muss von den Stimmungen und Gedanken, welche die Glücksempfindung begleiten. Diese Identität wäre vollkommen unbegreiflich, wenn das Glück nichts anderes wäre als eine Summe von einzelnen Genüssen; sie wird erklärlich, wenn man es betrachtet als Ergebniss der völligen Befriedigung, die in allen diesen Fällen da ist. — Ein zweites sprichwörtlich gewordenes Merkmal des Glückes ist seine Unbeständigkeit, und auch diese ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus der Theorie. Denn wenn das Glück für einen grossen Theil darauf beruht, dass das ganze Bewusstsein von einer bestimmten Vorstellung eingenommen wird, so liegt es in der Natur der Sache, dass jene einseitige Richtung der Aufmerksamkeit nur vorübergehend sein kann; bald nimmt die Wirklichkeit ihre Rechte zurück, mit neuen Vorstellungen tauchen neue Wünsche in dem Geiste auf, und die Glücksempfindung ist verschwunden. Die meisten Illusionen leisten nicht was sie versprachen; so lange man irgend einem Zwecke mit Aufgebot aller Kräfte nachstrebt, denkt man sich die Erreichung als Glück, stellt sich zu dem Genusse der Sache selbst noch denjenigen der Befriedigung vor, und vergisst, dass der letztere der Natur der Sache zufolge nur vorübergehend sein kann. Ebenso von kurzer Dauer sind die anderen Zustände, welche das Gefühl der vollkommnen Befriedigung in's Leben rufen. Nur da kann die Rede sein von bleibendem Glück, wo mit kräftigem Willen alle Wünsche, deren Befriedigung problematisch ist, überwunden sind, und der Geist sich ausschliesslich auf ein einziges, zur Erreichung geeignetes Ziel richtet. Ein Beispiel hiervon ist die religiöse Askese; die Behauptung selbst findet ihren populären Ausdruck in der Jahrhunderte alten Vorschrift, welche die Beschränkung der Bedürfnisse als den einzigen Weg zum Glücke empfiehlt. Von utilistischem Standpunkte hingegen müsste man den Menschen rathen, nach so vielen Genüssen zu streben, als die Möglichkeit der Erreichung darzubieten scheinen, und es wäre kein Grund vorzufinden,

warum einer, der in diesem Streben reüssirte, nicht fortwährend glücklich sein würde.

Vielleicht sind die besten Probirsteine für die Wahrheit irgend einer Theorie Missverständnisse zwischen Denkern von Bedeutung. Wenn sie im Stande ist, für ungelöste Controversen, worauf man sie anwendet, eine natürliche Erklärung und Entscheidung zu liefern, dann liegt hierin eine wichtige Präsumption zu ihrem Vortheil; zahlreiche unrichtige Gedanken sind nur ein verfehlter Versuch, um eine bedeutende Wahrheit auszusprechen, welche, wenn sie einmal gefunden ist, auch das Entstehen der ersteren erklärt. Ein solcher Fall scheint hier vorzuliegen im Betreff eines Grundprincips des modernen Pessimismus, der Behauptung nämlich, dass nur das Leiden positiv, der Genuss hingegen etwas Negatives sei. So erklärt Schopenhauer: „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muss immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuss auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth; denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche offenbare Leiden, sondern auch jeder Wunsch“ [1]). Sich auf diese Grundlage stützend, spricht dann Schopenhauer das Verdammungsurtheil aus über eine Welt, in welcher als Gegengewicht alles Leidens nichts Besseres möglich ist, als der indifferente Zustand der Schmerzlosigkeit, — welche deshalb, aus hedonistischem Gesichtspunkte betrachtet, sich nie über den Nullpunkt erheben kann, wohl aber fortwährend beträchtlich tiefer hinabsinkt, — und in welcher die einzelnen Augenblicke von Glück, welche das Leben giebt, nur dem Gegensatze mit den vorhergegangenen Leiden ihre scheinbare Positivität verdanken. Es ist einleuch-

[1]) Sämmtliche Werke I, p. 376.

tend, dass wir es hier mit der Verwechslung der Begriffe Genuss und Glück zu thun haben. Von Letzterem nur kann man sagen, dass es auf einer Negation, auf der Abwesenheit von Bedürfnissen, Schmerzen und Wünschen beruht; der Genuss hingegen ist nichts weniger positiv als der Schmerz. Dass Wünsche und Leiden untrennbar verknüpft sind, findet seinen Grund nicht in einer angeblichen Identität zwischen Beiden, sondern nur darin, dass jeder unbefriedigte Wunsch in sich das Gefühl einer Disharmonie zwischen dem Willen und der Wirklichkeit enthält; dazu ein erniedrigendes Gefühl der Ohnmacht. Es besteht also zwischen Wünschen und Leiden eine Art Wechselwirkung: jedes Leiden ruft den Wunsch zu seiner Aufhebung in's Dasein, und jeder Wunsch enthält in sich ein dem entgegengesetzten Genusse der völligen Befriedigung entsprechendes Leiden, — so lange nämlich seine Erfüllung nicht gewiss ist. Dass diese Beschränkung nothwendig ist, geht aus der Natur der Sache hervor; sobald man die Gewissheit hat, sein Ziel erreichen zu können, ist mit der Disharmonie auch das Leid verschwunden, und seine Stelle eingenommen durch den Genuss der völligen Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Elementen der vorgestellten Welt. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, schwebte also Schopenhauer in der That ein richtiger Gedanke vor, aber er erkannte ihn nicht genau, und deutete die Resultate seiner Wahrnehmung in verkehrter Weise. Denn zwei Dinge werden jetzt einleuchtend sein. Erstens, dass das Glück, ob es gleich auf dem negativen Zustande der Wunschlosigkeit beruht, keineswegs einen vorhergehenden Wunsch voraussetzt, — dass also nicht der Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung, sondern die Befriedigung selbst, das Factum der Abwesenheit unerfüllter Wünsche, glücklich macht. Zweitens, dass der positive Charakter des Lustgefühles anerkannt bleibt, und also auch derjenige des Lustgefühles, welches mit dem Glückszustande verknüpft ist. Es fehlt also jeder vernünftige Grund für die pessimistische Folgerungen, welche Schopenhauer auf seine Theorie stützt. Ob in dieser Welt Genuss oder Leid überwiegen, bleibt ebenso

problematisch wie vorher. Und obgleich es nicht zu bezweifeln scheint, dass die Augenblicke wirklichen Glückes in dem Leben eines Jeden zu den grossen Seltenheiten gehören, liegt dennoch in diesem Sachverhalte auch für den Hedonisten nicht der geringste Grund, die Welt zu verurtheilen; ist doch dem Besagten zufolge ein Leben, worin fortwährend der Genuss den Schmerz übertrifft, und das dennoch keinen einzigen in der That glücklichen Augenblick enthält, keineswegs undenkbar. Damit ist der Pessimismus zu einer unbeweisbaren subjectiven Ansicht herabgesetzt, – selbst unter der Voraussetzung, dass Lust und Leid wirklich der Massstab wären, womit wir den Werth des Bestehenden zu messen haben, einer Voraussetzung, der ich nicht gern beistimmen möchte.

Wie gesagt, wo es gilt Beweise zu liefern für die Richtigkeit einer Theorie, lege ich grossen Werth auf ihre Fähigkeit, für historische Missverständnisse eine genügende Lösung abzugeben. Man wird mir deshalb erlauben, noch zwei Beispiele von Denkern anzuführen, deren Standpunkte ebensowohl unter einander als von demjenigen Schopenhauer's sich bedeutend unterscheiden, und die dennoch durch denselben Missverstand auf gleichartige Irrwege geführt werden. Ich meine Epikur, den Vater des Utilismus, und den intuitiven Moralisten Butler. Von dem Ersten wissen wir, dass er als das eigentliche Wesen des Genusses die Schmerzlosigkeit betrachtete; denn, sagte er, nur das Leid des unbefriedigten Bedürfnisses lässt uns nach Genüssen verlangen, und ist dieses unbefriedigte Bedürfniss nicht da, so bedürfen wir den Genuss nicht[1]). Was Butler betrifft, Sidgwick zufolge meinte er, gewisse uneigennützige Bestrebungen, „particular movements towards particular external objects", müssen nothwendig jedem Streben nach Genuss vorhergehen, sodass der zweite Begriff den ersten voraussetze. „We could not pursue pleasure at all, unless we had desires for something else than pleasure; for pleasure consists in the satisfaction of just those extra-regarding impulses"[2]). Auch

[1]) Diog. Laërt. X 128. Cic., de Fin. B. I.

[2]) Sidgwick, l. c. p. 34.

ohne weitere Auseinandersetzung wird man in beiden Beispielen unschwer die Verwechslung der Begriffe Glück und Genuss zurückfinden. Es bleibt eine bemerkenswerthe Thatsache, dass drei Philosophen, die, was Zeit, Ort und Schule betrifft, nicht weiter auseinander stehen könnten, in einer so wichtigen Frage demselben Irrthum anheimfallen, und, jeder für sich, das Opfer werden einer selben sprachlichen Ungenauigkeit.

Es sei mir gestattet, schon hier ein Paar Einwürfe zu beantworten, welche gegen meine Hypothese erhoben werden könnten, — scheinbare negative Instanzen, welche, wenn sie richtig sind, die eben gewonnene Regel mit einem Schlage zu Boden werfen. Man könnte nämlich einerseits fragen, ob denn ein Mann, der für einen einzigen Zweck alles mögliche Wünschen und Streben geopfert hat, und sich nun auf einmal in die Unmöglichkeit versetzt findet, diesen Zweck zu erreichen, — ein Mann z. B. der Alles aufgegeben hat für seine Liebe, und nun auf einmal den Tod der Geliebten erfährt, — ob denn ein Solcher im Scheitern des einzig übergebliebenen Wunsches sein Glück finden würde. Andererseits aber könnte man auf völlig blasirte Naturen hinweisen, ausgebrannte Krater, die mit allem Wünschen und Streben auf ewig abgerechnet zu haben scheinen und dennoch nichts weniger als glücklich sind. — Gegen diese Einwände liesse sich aber Folgendes erwidern: Zunächst sollte man genau unterscheiden zwischen dem Zustande dessen, welcher in der That keine Wünsche mehr hegt, und eines Anderen, der zwar noch bestimmte Dinge wünscht, sich aber von der Unerreichbarkeit seiner Wünsche überzeugt hält. Es wird bei demjenigen, der sein ganzes Leben auf die Befriedigung eines Wunsches gestellt hat, und jetzt erfährt, dieser Wunsch sei unerfüllbar, keine Wunschlosigkeit eintreten, wenigstens nicht als unmittelbarer Erfolg; vielmehr wird sich tiefer als je die Disharmonie zwischen seinem Willen und der Realität ihm fühlbar machen, und nothwendig muss er unglücklich sein. Und was die Blasirtheit betrifft, — auch wenn wir davon absehen, dass sich doch immer in das völlige Verzichten auf alle Güter ein geheimes Sehnen

nach Rückkehr verlorner Illusionen einmischt, — so dürfen wir doch nicht vergessen, dass mit der Blasirtheit eine unendliche Langeweile verknüpft zu sein pflegt, wie denn auch zwei bedeutende Dichter diesen Zustand geradezu charakterisiren, der Eine als „sublime Langeweile“, der Andere als „l'immense ennui, ce fils bâtard de la douleur“. Diese Langeweile aber ist ein sehr positiver Schmerz; sie lässt ihrem Opfer keinen Augenblick Ruhe, und schafft, wenn auch jedes andere Streben erstickt wäre, jenen heissen Wunsch nach Rückkehr der Fähigkeit zu leben, zu geniessen und zu leiden, welche eben in einigen Compositionen des letztcitirten Dichters, François Coppée, einen so wunderbar ergreifenden Ausdruck gefunden hat. Aber der Blasirte weiss, dass er seinem Schicksale nicht entrinnen kann, eben weil er nichts Positives mehr wünscht,

„Je vois mon avenir, et je m'y précipite
Comme dans un désert, qui n'a pas une fleur.“

und eben das ist sein fürchterliches Unglück.

Wenn aber, wie immerhin möglich, ein solches leergebranntes Gemüth noch einmal anfängt, für irgend Etwas, sei es auch noch so unbedeutend, sich zu interessiren, und darin eine Beschäftigung zu finden, welche die Langeweile fern hält, so wären vielleicht in solchem Falle mehr als je sonst die Bedingungen zu einem zwar genussarmen, aber wirklich und dauerhaft glücklichem Leben gegeben. Denn nur derjenige, der in schwerer Schule alle Wunschbefriedigung als Enttäuschung zu betrachten gelernt hat, wird für's Weitere auf alle Wünsche verzichten, und ein Leben ohne Wünsche und Schmerzen ist, wenn auch nicht aus ethischem Gesichtspunkte, doch immer aus demjenigen des Glückes, das Beste was zu haben ist. —

Es wird Zeit, dass wir eine Antwort suchen auf die Frage, wie denn eine solche Verwirrung zweier verschiedener Begriffe entstehe und sich behaupten konnte, wie man dazu kam und dabei blieb, einen bestimmten Genuss — denjenigen der Wunschlosigkeit — als Vertreter aller anderen zu betrachten und selbst damit zu identificiren. Die Erklärung wäre leicht, wenn wir diesen Genuss betrachten dürften als per se grösser als

alle andere, sodass es unter allen Umständen ein guter Tausch wäre, die Letzteren für den Ersteren zu opfern. Zu einer solchen Annahme haben wir aber gar keine Befugniss. Wie intensiv er auch sei, der Genuss der Wunschlosigkeit ist ein Genuss wie alle anderen, also damit commensurabel; es bleibt möglich, sich einen Zustand zu denken, der nach Abzug aller Unlust mehr Genuss gäbe, als die vollkommene Befriedigung. Die Lösung muss also sonstwo gesucht werden; in der That ist sie unschwer zu finden. Mehr oder weniger klar denkt sich ein Jeder beim Worte Glück einen Zustand ohne Leid und ohne Wünsche; da nun die Wünsche der Mehrzahl sich beziehen auf Genuss, kann man sich das Glück ohne diesen Factor gar nicht denken. Jeder ist sich bewusst, nach mancherlei Genüssen zu streben; zugleich hat er eine dunkle Ahnung davon, dass er glücklich sein würde, wenn es ihm gelänge, alle seine Wünsche zu befriedigen; es ist also sehr natürlich, dass er diesen Glückszustand als das Endziel seiner Wünsche betrachtet, und das Glück identificirt mit der Summe aller Genüsse, welche er sich wünscht, — und dies um so mehr, weil ihn die Erfahrung lehrt, dass in der That ein intensiver Genuss glücklich macht. Ist also diese Ansicht erklärlich, berechtigt ist sie gewiss nicht. Das Glück ist ein formeller, kein materieller Begriff; kein selbständiges Endziel, sondern der Zustand desjenigen, der sein Endziel erreicht hat. Was man sich wünscht, sind sehr verschiedene Sachen, Sinnengenuss, Geld, Ehre, Tugend, — aber in dem Wesen des Wunsches selbst ist das Streben nach Befriedigung, Wunschlosigkeit, Glück enthalten. Nur sehr selten ist das Letztere selbst Gegenstand des Wunsches. In den sehr wenigen Fällen, wo man sich auf den Grenzen des Glückes fühlt, die vollkommene Wunschlosigkeit aber nicht erreichen kann, da kann man sich mit sybaritischer Reizbarkeit über ein zerknittertes Rosenblättchen ärgern; eine kleine Unannehmlichkeit, worauf man in gewöhnlichen Umständen kaum achten würde, kann dann Veranlassung geben zum sehr intensiven Wunsch nach Beseitigung. Es ist einleuchtend, dass man in diesen Zuständen die Aufhebung der Unlust nicht will als

solche, sondern als Mittel zur Erreichung des Genusses der Wunschlosigkeit; der verhältnissmässig schwache Wunsch zur Entfernung der Störung wird bis auf den höchsten Grad potenzirt durch die Vorstellung, dass diese Entfernung den Genuss der Wunschlosigkeit herbeischaffen würde. — Daneben, oder dem gegenüber, die stoische Weltverachtung, welche eingesehen hat, dass man, um nichts zu entbehren, alles entbehren soll, — dass nicht die Befriedigung, sondern die Tödtung der Wünsche der Weg ist zum bleibenden Glück. In allen anderen Fällen aber kommt das Glück unerwartet, ungewünscht, als eine bedeutende Zugabe zu einem intensiven Genusse oder zur Erreichung eines feurig ersehnten Zweckes.

Es sei mir erlaubt, noch einmal daran zu erinnern, dass die hier erörterte Frage weit davon entfernt ist, eine rein terminologische zu sein. Es ist natürlich an sich völlig gleichgültig, welchem Begriffe man den Namen Genuss, welchem den Namen Glück zuerkennen will; aber es ist von grösster Wichtigkeit, dass man zwischen den beiden Begriffen, welche ich mit diesen Namen bezeichnet habe, genau unterscheide. Denn von dieser Unterscheidung hängt es ab, ob der Nachweis, dass jede Wunschbefriedigung einen Genuss gewährt, mit logischer Nothwendigkeit zu einer hedonistischen Moral führen muss oder nicht.

Wenden wir, dieses darzuthun, auf die Lehre der Utilisten an, was ich in den vorhergehenden Seiten auseinandergesetzt, und, wie ich glaube, mit naturwissenschaftlicher Strenge bewiesen habe. Die Behauptung, dass jeder Wunsch auf Glück gerichtet sei, zeigt sich dann als eine Binsenwahrheit, die aus der Definition der angewendeten Termini mit Nothwendigkeit sich ergiebt, — die andere, dass Glück Genuss verschaffe, hingegen als eine empirische, darum aber nichts weniger gewisse Wahrheit. Keineswegs hat man aber das Recht, aus diesen Behauptungen zu folgern, dass der Inhalt eines jeden Wunsches ausschliesslich Genuss wäre, dass wir irgend einem Zwecke nur zustrebten, wenn und in so weit wir uns von der Erreichung irgend einen Genuss vorstellen. Ob eine entgegengesetzte Meinung richtig oder unrichtig ist, wird die nähere

Untersuchung der Thatsachen lehren müssen, a priori unrichtig ist sie gewiss nicht. Man könnte sich z. B. denken, das Streben nach Verwirklichung irgend eines Ideals sei eben so primär als dasjenige nach dem Genuss; deshalb wirke auch die Vorstellung eines Zustandes, welcher mit diesem Ideale nicht in Uebereinstimmung ist, ebenso unmittelbar auf den Willen, und rufe in ganz derselben Art den Wunsch nach Aenderung in's Dasein, wie die Vorstellung irgend eines sinnlichen Leidens oder Mangels. Die Richtigkeit einer solchen Meinung könnte nur bewiesen werden durch den Umstand, dass einige Dinge gewünscht werden, deren Erreichung keinen anderen Genuss mit sich führt, als jenen eigenthümlichen Genuss der Wunschlosigkeit, dem man den Namen des Glückes zu ertheilen pflegt. Wäre dies wirklich der Fall, so wäre hiemit unwiderleglich dargethan, dass in einigen Fällen der Wunsch nicht entsteht in Folge der Vorstellung des Genusses, dass also der Genuss in diesen Fällen nicht den Zweck des Wunsches bildet, — dass vielmehr die Erreichung einiger Zwecke nur darum Genuss verschafft, weil sie gewünscht werden, und weil demzufolge ihre Verwirklichung nothwendig war, um zur Wunschlosigkeit und zum Glück zu gelangen. In diesen Fällen würde also nicht der Wunsch geboren, um von gewissen Leiden erlöst zu werden; vielmehr wäre das Leid, welches die Nichterfüllung begleitet, eine Folge der Unzufriedenheit mit dem Bestehenden, des Wunsches also nach Aenderung und des damit nothwendig zusammengehenden Gefühles der Disharmonie zwischen Willen und Realität. Das Ursprüngliche, unmittelbar Gegebene, wäre also der Wunsch, — das Secundäre, daraus Abgeleitete, der Genuss. Es ist ja undenkbar, dass ein Wunsch entstünde aus der Vorstellung eines Genusses — desjenigen der Wunschlosigkeit — welcher schon gleich könnte empfunden werden, wenn der Wunsch nicht da wäre. Können wir nicht zur Ruhe gelangen, so lange nicht gewisse Ideale verwirklicht sind, — werden wir getrieben in eine andere Richtung als diejenige des unmittelbaren eignen Genusses, in so weit wir viele Sachen opfern für einen Zweck,

dessen Erreichung uns nur deshalb angenehm ist, weil wir sie wünschen, so ist eben hierdurch bewiesen, dass wir noch etwas Anderes sind als egoistische Wesen. Fühlen wir uns wirklich glücklich durch die Befriedigung eines uneigennützigen Wunsches, so kann dies nur beweisen, dass jener Wunsch, getrennt von aller Genussvorstellung, so innig war, dass er jeden andern Gedanken, jeden andern Wunsch ausschloss. Mill deutet an [1]), dass kein unglücklicher Mensch seinen Zustand mit demjenigen eines glücklichen Schweines vertauschen möchte, und er folgert daraus, dass die Genüsse des Ersteren, der über beide Seiten des Dilemma urtheilen könne, doch noch grösser seien, als diejenigen des Letzteren. Aber seine Waffe wendet sich gegen ihn selbst. Warum wird der Mensch jenen Tausch abschlagen? doch wohl nicht, weil er sein eigenes Glück grösser glaubt; zu einem solchen Vergleich fehlen alle Data. Wohl aber, weil er unglücklich ist oder sein würde durch die Nichterfüllung seiner höheren, sittlichen Wünsche, weil er noch andere Dinge will als seinen eignen Genuss, und zwar solche, welche sehr gewiss nicht erreichbar wären, wenn er zum Standpunkte eines Schweines herabgesetzt würde. Dagegen sehe ich nicht ein, wie Mill seine Behauptung in ihrer absoluten Form rechtfertigen könnte, wenn nur egoistische Wünsche den menschlichen Willen bestimmten. Selbst wenn er beweisen könnte, dass ein Minimum menschlichen Genusses allen Genuss überträfe, dessen ein Schwein fähig ist, so würde er doch unmöglich, ohne gänzliche Verstümmelung der Begriffe, dieselbe Superiorität für das menschliche Leiden annehmen können. Eine negative Grösse, welche mehr als eine positive behagen sollte, ist eine nie aufgeführte Curiosität. Und so ist denn jeder Selbstmörder, der die Mill'sche Behauptung bestätigt, ein entscheidendes Argument gegen die Richtigkeit seiner Erklärung.

Wie es mit all' diesem aber auch stehe, und ob man mir das Recht zuerkenne oder nicht, schon jetzt das Dasein uneigennütziger Wünsche über jeden Zweifel erhoben zu achten,

[1]) l. c. p. 11.

jedenfalls wird man mir zugestehen müssen, dass die scheinbare Evidenz des Grundsatzes der Utilisten auf ein Missverständniss hinausläuft. Ob in der That Genuss und die Abwesenheit des Leides der einzige Endzweck ist, den sich der Mensch setzen kann, — diese Meinung ist vom Rang eines Axioms zu demjenigen eines Problems herabgesetzt. Der psychologische Satz, dass das Glück der Endzweck alles menschlichen Handelns sei, ist freilich unwiderlegbar; aber keineswegs berechtigt ist die daraus gezogene Folgerung, es müsse ebenso das letzte Wort der ethischen Wissenschaft sein. Denn die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass der ethische Werth der verschiedenen Glückszustände ein durchaus ungleicher wäre; in der That kann diese Frage erst auf ganz neuem Wege und aus ganz anderem Gesichtspunkte gestellt und entschieden werden. Damit ist aber für alle weitere Forschungen den Utilisten der Boden unter den Füssen hinweggenommen. Alle jene ausführlichen und zum Theil sehr wichtigen Betrachtungen über die Frage, welches Betragen für Individuum und Gesellschaft den meisten Genuss eintrüge mit dem geringsten Leid, und in welcher Art man die Menschen zu solchem Betragen werde überführen können, werden vorläufig ihren Platz in der Sittenlehre räumen müssen; sie hatten ja für sie nur Bedeutung so lange man den Genuss betrachtete als einziges Endziel des menschlichen Handelns, und also das moralisch-kategorische in ein intellectuell-hypothetisches Sollen auflöste. Ist aber mehr als ein Endzweck möglich, so wird nothwendig Charakter und Methode der Sittenlehre ganz verschieden. Sie hat dann nicht mehr ganz einfach die Frage zu beantworten, welche Mittel die geeignetsten seien, um einen gesetzten Zweck zu erreichen; sie muss sich vielmehr einen Weg bahnen auf ganz neuem Gebiete; sie muss sich fragen, wie wir denn überhaupt zum Begriffe einer Rangverschiedenheit zwischen einem Endzweck und dem anderen gelangen, — welche Gegenstände wir zu untersuchen, nach welcher Methode wir zu forschen haben, um uns von dieser Rangverschiedenheit Rechenschaft zu geben und in dieser Weise den Grund zu legen für eine wissenschaft-

liche Sittenlehre. Natürlich haben wir keine Berechtigung, schon jetzt uns auszusprechen über die Ergebnisse, wozu diese Untersuchung führen wird, und es ist keineswegs unmöglich, dass sie auf eine Rehabilitation der utilistischen Ethik hinausgehen wird. Was ich in dem Vorhergehenden habe beweisen wollen, ist nur die principielle Unrichtigkeit der utilistischen Methode, die Unwahrheit des Grundsatzes, worauf Mill seine theoretische Forschung gründet, und dem er die Berechtigung entlehnt, ohne Weiteres gleich zum praktischen Theil seiner Aufgabe überzugehen. Vorläufig bleibt uns also die Lehre, welche das Kriterium des Guten und Bösen in der Nützlichkeit sucht, eine unbewiesene Hypothese, in Rang jeder anderen vollkommen gleichstehend, — eine Möglichkeit also, deren Berechtigung a priori ebenso wenig angenommen als verworfen werden darf, worüber nur weitere unbefangene Forschungen entscheiden dürfen. Ob aber auch für diese Forschungen die naturwissenschaftliche Methode anwendbar ist, das ist die Frage, worauf ich in einer weiteren Untersuchung eine Antwort zu finden versuchen werde.